掷地有声

——评葛兆光新著《宅兹中国》

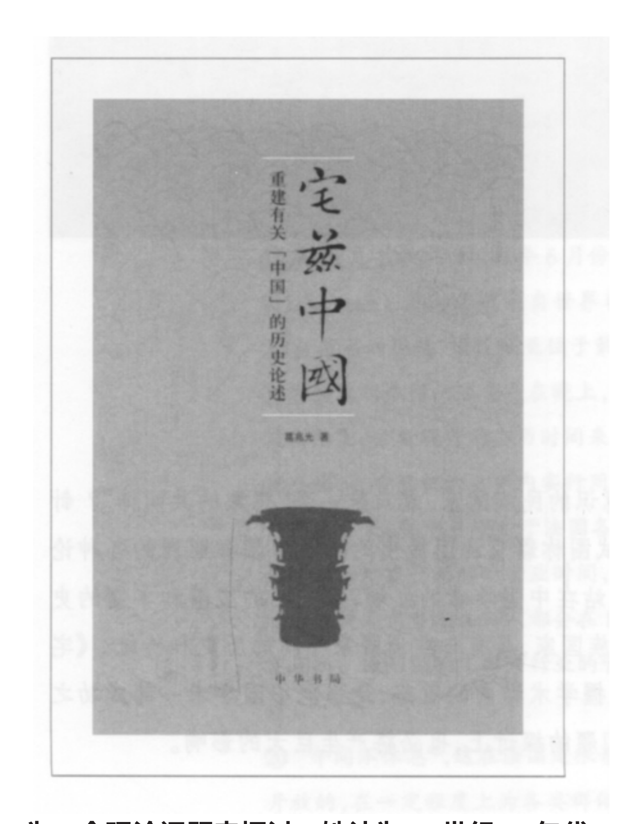
■ 张隆溪

[内容提要] 历史上的中国究竟是有固定疆域和明确主权意识的民族国家，或只是一个“想象的共同体”？针对当代西方后现代和后殖民主义理论，也针对近代日本试图称霸亚洲而提出的有关中国和亚洲的各种论述，葛兆光教授的新著《宅兹中国》做出了响亮的回答。他站在中国学者的立场，以充实的文献和丰富的史料为基础，从空间性和主体性两方面论证中国作为一个民族国家，具有与欧洲国家不同的历史和传统。《宅兹中国》一书思路清晰，逻辑严密，有明确的问题意识和把握学术动向的敏感，是当代中国学术一部成功之作，必将引起国内和国际学术界的重视，在一些重大学术问题的探讨上，也必将产生巨大的影响。

[关键词] 中国　亚洲　想象的共同体　文化　政治

中国、亚洲、世界，这些概念近年来在学术和非学术的讨论中，都是相当热门的话题，在很大程度上，这也是西方关于民族国家以及全球化和区域研究等话题在中国的回响。我们不时看见这类西方理论的话题在中文学术界出现复制式的模拟，却不见足够多的人站在中国学术的基础和立场上与之对话，更少有中国学者对之作出反思式的回应。就拿中国这个概念为例吧，对于大多数中国学者而言，这可能本来就不成问题，但仔细想来，这当中又确实有不少内容在学术上值得探讨。首先，中国的疆域在历史上不同时期并不一样，民族的迁徙和融合也相当复杂，服饰、语言、习俗、观念都不断发生变化，而随着时代的变迁，政治、经济、社会、文化各个方面也相应不同。稍有历史知识的人，都绝不会以为自从盘古开天地，三皇五帝至于今，中国都从来如此。中国是个在变动中存在的观念，所以在中国学术机构里，有历史地理这样的专业研究领域，有谭其骧、侯仁之及其弟子传人这样的研究者。与此同时，自先秦两汉以来，我们又的确有历朝记载的历史，有大致统一的文字，疆域固然有变化，但中心地区又大致稳定，虽然时隔千百年，我们还可以用原文去读先秦以来的古籍，所以大多数中国学者都有很强的历史观念和文化传统的意识，并不认为我们生活在其中这个中国，并非真实的存在，只是一个“想象的共同体”。

这所谓“想象的共同体”，就是西方一个影响深远的观点。①由此把中国作为一个理论问题来讨论的，也首先是西方学者，或是来自中国或东方、而在西方、尤其在美国大学里任教的学者。例如 2000 年美国杜克大学出版社出版了一部有关近代中国文学和文化研究的书，编者周蕾（Rey Chow）在序里就把中国或中国性（Chineseness）作



为一个理论问题来探讨。她认为20世纪90年代海外中国研究出现了一个“认识论上的转变”(epistemic shift),这转变依靠的是“另一种选择的力量”,这些力量不关注大一统的中国,却研究中国少数民族等议题。②这些议题都明显有一定的敏感度和政治含义,都有在理论上解构中国或“中国性”的趋向。周蕾说,这类研究关注的核心是民族或族群(ethnicity)问题。由族群的角度出发研究语言,就会觉得中国的“国语”或“普通话”其实是一个建构起来的抽象,被压制的各种“方言”才是不同的语言。她说:“官员和学者们都毫无疑问需要回应语言的多元,这种多元迄今为止还一直被‘标准中文’的神话压制着。”③这类研究关注边疆少数民族及其语言、文化、习俗,看起来有点像19世纪末至20世纪初在西方和日本都很有影响的西域学或“满蒙回藏鲜”之学,不过周蕾所说90年代兴起这类“另一种选择的力量”,主要是针对西方汉学主流而言,其研究方法不像老式的“满蒙回藏鲜”之学以文献、考古和史地研究为基础,却正如其书名所说,是“理论时代的近代中国文学与文化研究”,即以后现代主义和后殖民主义等西方当代理论为指导。然而在试图解构“中国”这一观念的研究趋向上,这种新的“认识论上的转变”与过去老的“满蒙回藏鲜”之学,的确又有相通之处。

由于近代中国的贫弱,生活在不同国家的华人往往饱受歧视,对他们说来,被视为华人是自己并不愿意背负的一个包袱,甚至觉得是一种耻辱,在那些国家多数民族发起反华排华运动时,还真可能是一种危险。东南亚国家,尤其印度尼西亚,就曾多次发生这样的排华事件,所以出生在印度尼西亚的洪美恩(Ien Ang)也就深知作为中国人的危险甚至屈辱。于是她从所谓“离散”(diaspora)和后殖民主义理论立场出发,解构作为中心的中国,认为在这种激进的理论和叙述里,“中国性这一范畴的合理性本身受到质疑,它作为身份符号的地位也受到激进的怀疑”。④她拒绝了杜维明“文化中国”的概念,也批评了李欧梵所谓处在中美两者之间“边缘地位”的身份认同,认为他们都未能摆脱中国这个想象的中心。对于生活在远离中国的地方、不讲中文、已经好几代和中国毫无关系的“华人”说来,她认为肤色、长相和血缘上那一点点“中国性”毫无意义,最多不过是周蕾所谓“血缘的神话”(myth of consanguinity)。⑤她以自己的亲身经历为例,说她有一次在澳洲悉尼乘的士,司机是来自中国大陆的一个华人。司机见她像中国人,她却不得不告诉那位司机,她不会讲中国话。可是那司机回答说:“你要学是很容易的。你毕竟有中国人的血统呀。”那司机的话应该没有什么恶意,但在她听来却很不舒服,因为她觉得这句话代表了“中国人种族的想象”,而以为天下华人都同属一个种族的这种“幻想”就“压制了各不相同的离散状况和经验”。⑥洪美恩由此总结说,对于处在“离散”状态中的“华人”说来,“中国人身份在此并没有什么好处;而且在一定的环境条件和必要

情形下，在政治上还有必要拒绝那个古老的称谓，拒绝属于世界上最大的种族，属于‘华人’的‘大家庭’”。所以最终说来，问题就“不仅是能不能对中国说不？而且是能不能对中国性说不？”⑦那答案在她是不言而喻的，于是拒绝“中国”、解构“中国”和“中国性”，就形成了周蕾所谓海外中国研究“认识论上的转变”。然而，宣称现在出现了“另一种选择力量”，整个西方汉学或海外中国研究在研究模式上发生了转变，都未免言过其实。但在西方理论影响之下，对中国和“中国性”提出质疑，又的确是90年代美国和西方中国研究中一些新的动向。

在这类解构中国和“中国性”的文章里，在台湾工作的陈奕麟（Allen Chun）可以说最出风头，他在美国 *boundary 2* 这份研究文学和文化理论的刊物上，发表题为“Fuck Chineseness”的文章，在美国学术刊物上，这也许是一种创举，是绝无仅有的标题。⑧陈奕麟在文章里说，中国人是同一民族这种观念“基本上是现代的，甚至是源起于国家概念本身”。⑨他并且断言“在辛亥革命之前，并没有同族的观念，也没有把国家视作以族群为分界的政体的观念”。⑩且不说这一断言在历史事实上有没有根据，但其来源无疑是西方，因为西方学者认为民族国家是现代才有的，即中世纪之后经过文艺复兴和宗教改革才得以产生。伊曼努尔·华勒斯坦就说，“现代国家是主权国家。主权是现代世界体系里发明的概念。”⑪这在欧洲也许如此，但在中国也是如此吗？然而想解构中国的人却据此观念认为，既然按照西方有影响的理论，民族国家的形成是16世纪之后的事情，那么古代中国就不可能是一个民族国家，统一的中国就只能是一个“想象的共同体”。陈奕麟的文章基本上就是用西方关于民族国家和族群的观念，来论述“中国”是一种压制性的想象和虚构。其文章并没有什么特别，要说特别，就是他在标题和结尾，都刻意用 fuck 这个肮脏字眼来引人注目，所以他文章标题开头用这个字，最后结尾也用这个字：“中国性重要吗？我们怎么可以不去屌它呢？（How can one not give a fuck？）”⑫可是这样污秽的语言除了追求一种廉价的“轰动效应”之外，除了迎合台湾某些政治势力去中国化的意识形态倾向之外，与学术和理论还有什么关系呢？

脱离了中国本土，一些华人或饱受种族歧视，或极欲融入当地社会，或要靠西方理论在学界出人头地，或出于别的某种原因，总之有各种理由希望摆脱做中国人的包袱，甚至破除中国人“血缘的神话”，这在一定程度上都不难理解。这是他们身份认同的选择，本无可厚非。但是把产生于自我生存状态和生活环境的思想感情，借助西方理论概念的权威来无限扩大，振振有词地解构中国本身以及“中国性”，否认中国作为一个实体和民族国家的历史存在，似乎中国从来就只是一个“想象的共同体”，则又实在是一种过度的自恋或自大。这种论述显得既狂妄，又完全不现实。况且拒绝中国和中国性，也并非身处海外所有华人的选择和诉求。⑬然而在我们这个时代，西方理论概念不仅仅只在西方流行，也在西方之外发生广泛的影响，包括中国的学界：“离散”、族群意识、东方主义、后殖民主义等来自西方的理论概念，也都在中文学术论述里频频出现。这就对中国学者提出一种挑战，等待中国学界的回应。

洪美恩在她的文章里说，“文化研究一个重要特点就是承认任何学术实践模式或知识生产方式的位置性（positionality）。承认此点就意味着打破知识的普遍性，而强调历史和文化的特殊环境造就了话语的叙述和知识的形成。”⑭把这句话的意思说得更明白些，那就是任何人的知识和论述都与这个人所处的位置，即特殊的历史、文化、社会等环境因素密切相关。按照这个“位置性”观念，生活在爪哇、阿姆斯特丹、悉尼，或美国某个大城市里，你就会形成与这些环境相应的知识，作出与之

相应的论述。这当然有一定的道理，但这种知识生产的“位置性”未免把人的思想太过局限于生活环境和物质条件，让人想起费尔巴哈（Ludwig Feuerbach，1804–1872）常常被人诟病的那句话，“人吃什么，就是什么”（Der Mensch ist，was er ißt）。这个概念也一反西方文化研究标榜的解放性，恰恰压抑了在同一环境中会产生不同思想和论述之多元观点的可能。其实我们只要打破理论术语的模糊和神秘，就可以看得很清楚，这个“位置性”概念不过是要为身处“离散”即“边缘”位置的知识生产者提供论述的合理性，使他们得以解构中心，获得更大的话语权。

然而这个概念确实又可能产生大谈“离散”和“位置性”的学者们始料未及的结果，那就是让中国学者也来思考身在中国的“位置性”，使我们意识到在中国这样不同的社会、政治和文化环境里，机械搬用西方理论概念多么没有出息，而且违背了这些概念本身积极的意义。其实任何理论都既有产生的背景，也有作为理论必然追求的普遍性。西方后现代和后殖民主义理论一方面否认普遍性，但另一方面不是也超出西方到处流行吗？不是也不仅针对处在西方或东南亚地区的“离散”状况和经验作出论述，而且以西方理论观念为依据，从西方或从外面来解构中国和中国性吗？这种自相矛盾的状况，的确是否定普遍性的理论必然会面临的困境。站在中国学者的位置上，既认识到“中国”这一概念及其历史的复杂，却又并不因此就怀疑中国作为一个实体和文化传统的存在，在身份认同上也没有“离散”的尴尬和摇摆，对中国、亚洲、世界等等问题，又当相应产生怎样的知识和论述呢？在与国际学界的交往和对话中，又该怎样独立思考，依据自己的学术传统和生活经验来讨论问题呢？

葛兆光教授的新著《宅兹中国》，就是一个掷地有声的响亮回答。取自西周青铜器何尊铭文这四个字，有厚重的历史感，有强烈的象征意义，再明确不过地肯定了作者立足中国的立场和视野。这里所取“中国”二字和作为国家的中国，在意义上固然不完全一样，但两者又的确有语义上逐渐发展的联系。从甲骨文到金文，再到书之竹帛的典籍，“中国”二字本身有悠久的历史。《诗·大雅·民劳》有句云：“民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方”；《左传》庄公三十一年：“凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷。中国则否，诸侯不相遗俘”；《孟子》梁惠王章句上：“莅中国而抚四夷”。在三十多种先秦典籍中，都出现“中国”二字，而且往往与四夷对举。黄俊杰在总结“中国”概念涵义的一篇文章里就说，“中国古代经典所见的‘中国’一词，在地理上认为中国是世界地理的中心，中国以外的东西南北四方则是边陲。在政治上，中国是王政施行的区域，《尚书·尧典》记载尧舜即位后，在中国的四方边界巡狩，中国以外的区域在王政之外，是顽凶之居所。在文化上，中国是文明世界的中心，中国以外的区域是未开化之所，所以称之为蛮、夷、戎、狄等歧视性语汇。”⑮这种华夷对立观念的确是古已有之，但却并非中国独有。古希腊人也曾以自己为文明世界中心，不会讲希腊语的人就叫蛮夷（barbarian）。这种文化和种族意义上的自我中心主义（ethnocentrism）是一种普遍的偏见，而由于中国的文字和思想传统在整个东亚地区很早就产生了广泛影响，“中国”作为地理、政治和文化意义上之中心的观念，也很早就形成了。换言之，中国历史，也即地域、政治和文化意义上之中国的历史，远比欧洲近代民族国家的历史要久远得多。

针对以西方近代民族国家观念来质疑古代中国是否可以称为民族国家，葛兆光十分明确地说：“和欧洲不同，中国的政治疆域和文化空间是从中心向边缘弥漫开来的，即使不说三代，从秦汉时代起，‘车同轨，书同文、行同伦’，语言文字、伦理风

俗和政治制度就开始把民族在这个空间中逐渐固定下来，这与欧洲认为‘民族原本就是人类历史上晚近的新现象’不同，因此，把传统帝国与现代国家区分为两个时代的理论，并不符合中国历史，也不符合中国的国家意识观念和国家生成历史。”⑯其实不仅中国如此，而且古代埃及、希腊、罗马、波斯等文明与其周边地区和族群的关系，也无一没有内与外、中心与边缘、自我与他者的区别，无一没有地域的边界、政治管理的权限和文化认同上的差异。只是在欧洲、北非等地，这些古文明后来都消逝殆尽，与中世纪和文艺复兴以后的欧洲历史好像相去甚远，欧洲于是强调现代性，把新型的现代民族国家与所谓前现代的历史和社会形态截然划分，认为现代民族国家之形成，必在16、17世纪之后。西方后现代理论一方面质疑普遍性，但另一方面在解构中国和“中国性”时，又恰恰用以欧洲历史为基础产生的民族国家概念为普遍标准，这样做岂不是自相矛盾？如果边界、主权、自我和他者的族群意识等等都是民族国家形成之标志，那么在中国，至少宋代就已经明显具有这样的意识和国家形态。葛兆光认为，从中国历史上看，“具有边界即有着明确领土、具有他者即构成了国际关系的民族国家，在中国自从宋代以后，由于逐渐强大的异族国家的挤压，已经渐渐形成，这个民族国家的文化认同和历史传统基础相当坚实，生活伦理的同一性又相当深入与普遍，政治管辖空间又十分明确，因此，中国民族国家的空间性和主体性，并不一定与西方所谓的‘近代性’有关”（第25～26页）。“空间性”当然是指中国这块土地疆域，“主体性”则是中国人对自身的身份认同，即自己作为中国人的意识。这两者是密切相连的两个概念，也就是说，生活在中国这块土地上的人，尽管有族群、语言、区域、生活习俗等程度不同的区别和差异，有地域和文化意识上中心与边缘的区分，但大多数都有中国的身份认同。这也并不是中国独有的情形，而是大多数国家的情形。

在古代，所谓“中国性”首先是文化而非种族的。钱穆在《中国文化史导论》里说：“在古代观念上，四夷与诸夏实在另有一个分别的标准，这个标准，不是血统而是文化。所谓诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之，此即是以文化为华夷分别之明证。这里所谓文化，具体言之，则只是一种生活习惯与政治方式。诸夏是以农耕生活为基础的城市国家之通称，凡非农耕社会，又非城市国家，则不为诸夏而为夷狄。”⑰余英时也认为，“但以中国观念而言，文化尤重于民族。无论是‘天下’或‘中国’，在古代都是具有涵盖性的文化概念，超越了单纯的政治与种族界线。”⑱《孟子》离娄章句下：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。地之相去也，千有余里；世之相后也，千有余岁。得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”这是证明古代中国文化认同观念很有名的一段话，不过这里值得注意的是在主体意识上，种族或族群无碍于中国的文化认同，但在空间观念上，中国则是相当稳定的。舜与文王尽管是东夷和西夷之人，但他们到了“中国”而且行为“若合符节”，才成为中国文化中的圣人。正如葛兆光所说：“作为一个中心地域很清晰的国家，汉族中国很早就开始意识到自己空间的边界，它甚至比那些较为单一民族国家（如日本、朝鲜）还清楚地认同这个空间作为民族国家的不言而喻”（第27页）。作为主体的中国人和空间观念上中国这一块有清楚疆界的领土，是互相紧密联系的概念。疆界在不同朝代可能在边缘地区有变化，但其中心是清晰的，这是中国之为中国在地理疆域方面的基础。

葛兆光所举“主体性”与“空间性”这两个概念十分重要。文化而非种族的“中国”观念尤其在17世纪明亡之后，曾经使朝鲜和日本的一些学者宣称满清是异族统治，中华已经不复存在，真的中华

文明似乎转移到了朝鲜或日本。黄俊杰就指出："'中国'概念在德川时代（1600～1868）日本，被挪移来指称日本而非中国本土，与近世日本思想史上日本主体性之发展桴鼓相应。"⑲日本德川时代学者山鹿素行（1622～1685）就曾经说："天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故山土沃而人物精，是乃可称中国。"黄俊杰认为山鹿素行由此"解构了中国经典中以'中国'一词指中华帝国兼具政治中心与文化中心之旧义，并成功地论述日本因为文化上及政治上'得其中'，故远优于地理上的中华帝国，更有资格被称为'中国'。"⑳黄俊杰还说，"日本阳明学者佐藤一斋（1772～1859）也以'天'普遍性解构'中国'一词的特殊意涵。他说：'茫茫宇宙，此道只是一贯。从人视之，有中国，有夷狄。从天视之，无中国，无夷狄'。"黄俊杰总结说："经由上述跨文化间的意义转换，山鹿素行等德川日本儒者就可以彻底颠覆东亚世界的华夷秩序，并重构中国经典中习见的'中国'一词的涵义，使中国儒家经典可以被生于日本文化脉络中的儒者所接受。"㉑不过这种挪移和转换只是利用"中国"一词在文化上的涵义，用日本的主体性来替换中国的主体性，但却完全抛开地理疆域上"空间性"的中国，所以也就总显得勉强。其实，文化意识上灵活宽泛的"主体性"和地理疆域上相对固定的"空间性"两者结合，才形成"中国"这一概念的内核，二者缺一不可。也正是"主体性"与"空间性"结合的中国，才使其在欧洲近代民族国家形成之前，早已成为一个实际存在的民族国家。

葛兆光在书里从文化意识到种族意识之变化，讨论了唐宋之变。由汉至唐，中国在文化和政治的层面基本上没有受到其它异族的挑战，所谓"溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"，凡有文明，都是我华夏，而四夷则是没有文化的，这就是中国古代天下观的写照。葛兆光描述这种天下观说：

在古代中国人心目中的天地格局，大体上就是，第一，自己所在的地方是世界的中心，也是文明的中心；第二，大地仿佛一个棋盘一样，或者像一个回字形，四边由中心向外不断延伸，第一圈是王所在的京城，第二圈是华夏或者诸夏，第三圈是夷狄；第三，地理空间越靠外缘，就越荒芜，住在那里的民族也就越野蛮，文明的等级也越低，叫做南蛮、北狄、西戎、东夷（第107～108页）。

在整个东亚，中国很早就成为一个文明大国，朝鲜、日本、越南等国都采用了汉字，从中国引进儒家和佛道，所以曾有一个以中国为中心的东亚文明。但首先是佛教的西来，就开始了对这个中国中心观的挑战。葛兆光说，佛教有两个空间观念，与中国很不相同，"第一个是包括更广的佛教的整体世界。按照佛教的说法，世界并不是以中国为中心的一大块，而是四大洲，中国只是在其中一洲"（第111页）。"第二个是佛教的世界中心观。……既然佛教来自天竺，真理出自印度，那么，印度当然就是世界文明的中心"（第112页）。不过佛教在中国经过长期融合演变，成为传统所谓三教之一，对中国中心的文化观念没有形成太大的冲击。但到唐代中叶以后，情形就发生了根本性的改变。唐代藩镇割据已逐渐显出种族冲突的问题，安禄山、史思明就都是胡人。时至宋朝，北方不断有契丹与西夏的搅扰，后来更让辽、金夺取大半国土，南宋更最终灭于蒙元。所以在宋代，"东亚的国际关系，已经与唐代只有唐称君主、册封周边诸国成为藩国的时代大不一样了，从这一状况来看，东亚从此开始了不承认中国王朝为中心的国际秩序"（第47页）。葛兆光说，也许在宋人的意识里，"中国还不是后来那个多民族共同体的'中国'，但是，渐渐也不再是原来那个以我为中心藐视四夷的'天下'

了。这个汉族中国，在越来越变得庞大的四夷的压迫下，显出中国有限的边界和存在的紧张来”（第64页）。南宋弱小，故“中国”缩小而民族意识反而随之膨胀。至清则又一变，以满汉同一，“中国”于是成为有多民族大一统之中国。虽然清朝在乾隆之后逐渐走向衰落，但清朝统治者在接触到从“泰西”来的外族人时，也是把他们当成“夷”而藐视之的。不仅乾隆时对英国使臣马戛尔尼如此看待，就是鸦片战争败于英国之后，清朝的皇帝和官员们仍持如此看法。

葛兆光在此书讨论得很多的一个议题，就是17世纪之后，原来以中国为中心的东亚已经不复存在，中日韩三国渐行渐远，并没有一个统一的亚洲。这当然不是无的放矢，因为他说：“近来，很多学者包括日本、韩国以及中国的学者都好谈‘亚洲’这个话题，有时候，‘东亚’作为一个和‘欧洲’或者‘西方’对应的文化共同体，似乎也成了一个不言而喻的存在。”正是在这种情形下，葛兆光特别提醒大家注意，“如果说这个‘东亚’真的存在，恐怕只是17世纪中叶以前的事情。在明中叶以前，朝鲜、日本对于中华，确实还有认同甚至仰慕的意思，汉晋唐宋文化，毕竟还真的曾经让朝鲜与日本感到心悦诚服，而很长时间以来，中国也就在这种众星拱月中洋洋得意。但是，这一切从17世纪以后开始变化”（第166页）。的确，如果说山鹿素行在德川幕府时代还挪用“中国”于日本，认为日本学者才掌握了中国尤其是儒家文化的精髓，那么到了明治维新以后，情形就大不相同。那是一段复杂而沉重的历史，是至今尚待认真清理和认识的历史。《宅兹中国》关于晚清至民初日本与中国“亚洲”概念和“亚洲主义”论述的讨论，就在这方面做出了重要的贡献。

19世纪中后期的明治维新结束了幕府时代，转入以天皇为核心的君主立宪制度，使日本成为东亚最早成功进入现代化的国家。在19世纪和20世纪初，现代化或现代性乃以西方列强为代表和标准，所以明治维新是全面西化的改革，而在日本西化的同时，也就提出了“脱亚”即摆脱老大亚洲之固陋而转向西洋文明的口号。明治十八年（1885年），福泽谕吉（1834～1901）发表了有名的《脱亚论》。葛兆光特别说明，福泽“在强烈呼吁‘脱亚’的时候，其实并不忘记亚洲的连带性”，不过在福泽和当时绝大多数日本人看来，“这个亚细亚的同盟，当然不能不以日本为盟主”（第173页）。“脱亚”是以进步与落后的观念为思想基础，其目的在于使先进的日本区别于滞后的中国、朝鲜等亚洲邻国。但实际上日本“脱亚”既不可能，“入欧”更是幻想，于是改革成功之后，便又反过来强调以日本为盟主的“亚细亚主义”。葛兆光说，1894年甲午之战日方获胜，“强化了亚洲盟主的观念”，1904年在日俄战争中战胜俄国，更使“这种盟主的意识就膨胀成了霸主的野心。因此，这种观念蕴涵了日本民族主义的扩张意识，却又以对抗西洋的侵略为旗帜，以所谓追求普遍的亚洲文明为口号”（第175页）。这种宣扬东亚同文同种的“亚细亚的同盟”，当然就是日本军国主义后来宣扬“大东亚共荣圈”的理论基础。虽然这是以反对西方白种人的殖民主义为号召，但实质上却掩盖了日本称霸亚洲的野心，为其将朝鲜、台湾变为殖民地，又占领“满洲”，并进一步侵略中国提供说辞。所以葛兆光强调说，这所谓“亚洲主义在很大程度上是日本的‘亚洲主义’，而不是中国的‘亚洲主义’，这个作为西方的‘他者’的‘亚洲’，也只是日本想象的共同体，而不是实际存在的共同体”（第185页）。近年来在反对西方霸权的氛围内，“亚洲”似乎重新成为一个热门话题。在这种情形下，葛兆光揭示明治维新以后日本奢谈所谓“亚洲主义”的侵略扩张实质，的确很有必要。从族群或种族的概念出发，把亚洲和西方对立起来，建立所谓“亚洲主义”或“亚洲价值论”，其实与“西方中心论”一样，都是一种

危险的意识。

当年日本改革成功，对于希望中国富强的知识分子和想要推翻腐败清政府的革命党人都有极大的吸引力。正如美国学者卡伦·桑贝尔所说，“东亚各国领袖都相信，在如何反抗西方威胁、建立一个现代独立国家方面，日本提供了一个无可抗拒的典范。”㉒从康有为、梁启超、孙中山到章太炎和鲁迅，近代中国有大量的知识人到访过日本，也从日本间接接受了许多西学的新理论、新概念和新名词。仅以文学为例，桑贝尔说中国大陆、台湾和韩国读者“在二十世纪头十年里阅读的日本戏剧、诗歌和散文，比他们的先辈们在前此一千年里读过的所有日本作品加起来还要多。”㉓19世纪末20世纪初，梁启超、章太炎等人都曾发表过接近日本当时宣扬的“亚洲主义”言论。葛兆光举出章太炎1901年在《国民报》第4期上发表的文章，“甚至认为对于汉族而言，‘日亲满疏’，‘自民族言之，则满、日皆为黄种，而日为同族而满非同族’。1907年更在日本组织‘亚洲和亲会’，主张‘反对帝国主义而自保其邦族’。”梁启超则于1898年的《清议报》第1册上，提出要“交通支那日本两国之声气，联其情谊”，并且要“发明东亚学术以保存亚粹”。至于孙中山，那就“更是提到亚洲主义的人必定要举的例子”（第180页）。不过这些中国知识分子和革命党人并不是简单模仿日本的说法，我们必须从当时的历史环境去理解他们的用意。朱维铮先生就曾指出，章太炎“排满”号召主要是为推翻清政府的革命造舆论，做宣传，但他并不是一个“彻头彻尾的大汉族主义者。”㉔葛兆光也说，他们当时谈亚洲，“常常是因为对西方列强侵略的警惕，换句话说，是由于‘西方’或‘欧美’的压力而被逼出来的一个‘东方’或‘亚细亚’。”而“另一方面，这也只是处于积贫积弱状态下的中国知识人，对日本迅速‘富强’与‘文明’的艳羡，这种艳羡的价值基础恰恰是对西洋文明以及近代性的认同，并非来自对日本民族与文化的认同”（第181页）。那是一个风云变幻的年代，到1931年“九一八事变”日本关东军占领“满洲”，1937年“七七卢沟桥事变”日本向中国全面开战以后，情形就急转直下，日本提倡的“亚洲主义”、宣扬的“大东亚共荣圈”之侵略实质，也更暴露无遗。然而就是在此之前，毕竟也还有如李大钊这样头脑更清醒的人。葛兆光引用1919年元旦李大钊在《国民》杂志发表的文章说：“‘日本近来有一班人，倡大亚细亚主义，我们亚细亚人听见这个名辞，却很担心’。为什么担心？就是因为他已经察觉‘亚洲主义’背后一是‘并吞中国主义的隐语’，二是‘大日本主义的别名’，尽管这种大亚细亚主义在表面上确实有凸显‘亚洲’而拒绝‘欧美’的意思”（第191～92页）。时过百年，这些话在我们今天仍然很有启发，很有针对性。不清楚“亚洲”这个概念的来龙去脉，不了解“亚洲主义”的历史背景，我们就不可能明确自己的定位，不知道如何处理中国、亚洲、世界之间的关系。

正是在这一基础上，我们可以理解葛兆光讨论有关中国道教与日本神道教及天皇制之争论的意义，以及他对19世纪末至20世纪初日本“满蒙回藏鲜”之学的评论。葛兆光指出在日本学界，“有两个关乎日本文化主体的地方似乎不易动摇，一个即日本文化是独立文化，……一个是神化的‘天皇’历史”（第199页）。所谓日本文化是独立文化，的确是建立日本主体性面临的一大难题。研究日本宗教和文化史的德国学者克劳斯·安东尼说：“日本有一个很长的传统，就是在与外部世界冲突的基础上，在文化上反观自我。与中国的关系讨论得几乎发疯似地激烈，就因为日本许多传统文化资产事实上来自中国，而非日本本土。”㉕随着日本民族主义的扩张，强调本土之优越，拒绝和贬低外来文化因素，就成为学术与政治纠缠不清且具有强烈意识形态色彩的日本“国学”之特点。王小

林在讨论“国学”这一概念的文章里就说：“我们必须首先了解到，日本文化自始至终经历了一个漫长的‘去中国化’，建立日本民族主义精神的过程。从早期的排斥汉字文化的思想，发明假名，到中世纪出现的著名概念‘和魂汉才’，都暗示了日本‘国学’的排他性本质。”㉖他引日本学者久松潜一（1894～1976）出版于1943年二战期间的《玉胜间与初山踏》开头一段话，就明确揭示出日本“国学”这种排他性。久松潜一说：“国学主张为了阐明纯粹的日本精神而研究古典文献，同时必须摆脱中国思想的束缚，站在日本的立场上，以坚固大和魂为基础来面对古典文献和古典研究。如果在研究《古事记》与《日本书纪》时，以中国思想和佛教思想进行研究，就不是真正的国学。”㉗中国思想包括儒家和道教，佛教也由中国传入日本，这些就都是日本“国学者”用各种办法要去除或边缘化的外来思想成分。他们把日本的神道说成完全是本土特产，而否认任何中国思想的影响，所以1982年东京大学福永光司教授出版《道教与日本文化》，提出日本神道受到中国道教影响，日本“天皇”的名称也来自中国道教，就立即遭到攻击，引起争论。

葛兆光分析了这场争论围绕的一个中心人物，即在日本曾有“最大的东洋学者”之称的津田左右吉（1873～1961）。葛兆光介绍此人说：“作为白鸟库吉的私淑弟子，他和白鸟库吉一样体现着明治维新成功之后日本文化界对中国的普遍轻蔑，表现出日本要求摆脱中国历史和文化笼罩的争胜心。……他的诸多观念中，一个重要的思想就是，日本历史与文化是独立发展起来的，而不是在中国文化影响下成长的”（第200页）。然而问题是津田左右吉“虽然是一个感情上的日本主义者，但也是一个理性的历史学家，在研究日本上代史的时候，他面对着一个相当尴尬的困境：一方面他不愿意承认日本文化受到中国文化的影响，……但是另一方面他又不能无视历史与文献的证据，把日本上代史说成是自成系统的神话系谱”（第205页）。津田氏在1920年发表的《天皇考》中，不得不依据文献记载承认天皇名号“来自中国道教和中国古典，只是他觉得，这不过是‘借用’了中国的词汇而已”（第210～211页）。然而就是这样一位极力贬低日本文化中的中国因素、却又不能完全无视历史和文献证据的大日本主义者，在1937年“卢沟桥事变”日本向中国发动全面战争之后，竟也遭到日本右翼攻击，被控以对天皇不敬之罪，而不得不在1940年1月宣布从早稻田大学辞去教职，并在次年被东京刑事地方裁判所判为有罪。葛兆光对此的评论发人深省，他说：

毫无疑问，每个民族都会为自尊和认同书写历史，“为了证明民族伟大，往往要证明历史悠久”，这当然没有问题。可是，关于过去的叙述只是依赖传说吗？提供过去的记忆只能相信一些神话吗？历史学仅仅是这样的工具吗？历史学家一直宣称历史就像科学，科学的历史学面对过去，应当像聚光灯下操手术刀的医生去挖瘤割疮，却不应当充满爱恨情仇去编造故事。在建构认同和追求真实之间，在国家需要与历史事实之间，历史学家究竟该何去何从呢？在那个时代，他们没有选择，津田左右吉的命运说明，学术常常被政治绑架，历史叙述有时就像事后有意放在现场的证据（第207页）。

“学术被政治绑架”的确是一切研究学术的人——不仅是历史学家——必须随时注意的一个根本问题。学者和其它人一样，都有自己民族、文化、身份认同的立场，都有自己的思想感情，用阐释学一个术语来说，就是我们每一个人认识事物，都必然有自己的眼界或视野（horizon）。但眼界或视野只是认识的开始，而认识和研究的过程就是

依据事实和文献材料，不断修正最初认识而逐渐接近真实与真理的过程，在这过程当中，学术必须实事求是，以超越自己眼界和立场的理性原则和逻辑推理为指引。在“建构认同”和“追求真实”之间，在“国家需要”与“历史事实”之间，学者的选择毫无疑问只能是后者，否则便是曲学阿世，便是媚世的乡愿。在日本如此，在中国也如此 过去如此，今天也同样如此。学术的独立在任何时候，都应该是我们去坚持和护卫的。

然而在日本，关于神道为纯粹而且最优越之本土信仰，天皇乃“天照大御神”嫡传子孙的神学谱系，尤其在二战前后的 30 年代末至 40 年代中，却成为不容置疑、不可挑战的宗教信条。如王小林所说，在江户时代，本居宣长（1730～1801）已提出研究日本古典之目的，在于“可令大和魂坚固不破，以防汉意之侵袭”。本居宣长的主张经过“以平田笃胤（1776～1843）为首的国学家的普及，特别是通过对神道‘来世观’的重新诠释之后，在日本思想史上，从‘学术思想’嬗变为具有‘救赎’功效的‘终极关怀’，明治维新所依据的‘国家神道’与二十世纪前半叶支配日本军国主义体制的‘国体论’，均以此为核心。”㉘日本学者把儒、释、道等中国因素首先通过“神儒一致”、“神佛习合”之类手段，吸收到日本神道思想中，然后再逐渐加强本土信仰，将原来的关系颠倒过来，把这些因素贬低甚至完全排除在大日本国家主义的意识形态之外。王小林说：“从中世纪神道的‘大日如来说’、‘根叶花实论’到江户国学的‘天人唯一’、‘神儒妙契论’，虽然称谓不同且时代各异，但都拥有一个共同的特征，即 新的神道理论的产生总是首先吸收外来思想，然后在‘习合’中用神道概念加以诠释，最终再创立以神道为中心，将外来思想边缘化的新理论。而在这个过程中被反复强调的‘古传’，与其说是神道学派的理论依据，倒不如说是使其理论正统化的信条。所以，‘古传’所具有的象征性意义实在要比其理论本身大得多。”㉙通过回顾日本近代思想史的发展，克劳斯·安东尼也说，17 世纪以来，强调本土主体性而排斥中国儒家影响的“国学”经过荷田春满（1668～1736）、贺茂真渊（1697～1769）、本居宣长及平田笃胤等人的阐述，“便从一种纯语言文字考据训诂之学，变成推进极端民族主义排外思想一种激进的政治意识形态。”㉚安东尼认为，这种极端民族主义就是法西斯主义。他说：“本土主义式地搜寻独特的民族特征，同时又认为从种族和文化方面而言，本民族高于其它民族，这就是法西斯意识形态的核心。”所以他认为这种以大和民族至上为特征的日本法西斯主义，“尤其从文化和种族上优于中国，或者说优于‘汉心’这一观念上，在日本近代史上就看得很清楚。”㉛这对于中国学者，一方面是清醒的历史认识，另一方面也应该是自己为学的警戒。每个学者都有自己的民族文化立场和思想感情，但狭隘民族主义，总以自己的民族优于别的民族，总认为自己的文化高于别人的文化，则很容易走入歧途，甚至有导致法西斯倾向的危险。

学术被政治绑架，甚至主动服务于政治，在日本明治大政时代的“满蒙回藏鲜”之学就表现得尤其明显。葛兆光引用日本学者中见立夫的话说：“日本‘东洋史学’学术领域之形成，大约在 1894 年至 1904 年这十年，即日清、日俄战争之间，这一形成期的时代背景——即向大陆帝国主义侵略初期——对此后东洋史学的展开，有极大的影响”（第 232～233 页）。从学术方面看，日本东洋学之兴起，固然受欧洲学术发展的刺激，也是日本学界从传统的汉学研究走向中国之外的亚洲和东洋，与欧洲汉学争胜的结果。然而这一学术发展与当时现实政治的环境，却还有更深一层的联系。葛兆光说：“明治以来，‘国权扩张论’逐渐膨胀，日本民族主义以所谓‘亚细亚主义’的表象出现，特别是在 1894 年甲午海战中击败清国之后，日本对于这

个过去在亚洲最大的敌手，重新采取一种俯视的眼光来观察，对于中国以及周边的领土要求也越来越强烈”（第242页）。东洋学或“满蒙回藏鲜”之学“借用欧洲流行的‘民族国家’新观念，把过去所谓的‘中国’解释成不同的王朝，这些王朝只是一个传统的帝国，而实际的‘中国’只应该是汉族为主体，居住在长城以南、藏疆以东的一个国家，而中国周边的各个民族应当是文化、政治、民族都不同的共同体，所谓‘满（洲）、蒙（古）、回（疆）、（西）藏、（朝）鲜’，都只是中国之外的‘周边’”（第242～243页）。“满蒙回藏鲜”之学以族群观念把中国缩小成汉族所居的地方，即把长城以北、川陕以西的广大疆域都从“中国”划出去。这在20世纪二三十年代整个国际局势的背景上，就显出与现实政治必然的关联。

与此同时，像白鸟库吉（1865～1942）这样的学者就更自觉地把学术与政治相关联，甚至为日本的殖民战争服务。他在1915年出版的《满蒙研究汇报》发刊词中，就直言不讳地说：“满蒙对我（日本）而言，一为北门之锁匙，一为东洋和平之保障，今满洲蒙古为（日本通向）欧亚联络之最捷径，处于未来东西文明接触圈内，我国国民岂可轻忽视之？况我于满洲投入战费二十亿，人员牺牲则在五六万以上”（第245页）。我们不要忘记，在那之后不到20年，日本对中国的侵略就是从占领“满洲”开始。所以那个年代欧洲和日本发展得很快的满蒙回藏鲜之学，固然在学术领域的拓展和研究方法的更新方面，都自有其价值，但也摆脱不了那个时代现实政治的背景。正如葛兆光所说：“由于淡化甚至超越民族国家的现实边界和政治领土，隐含了欧洲与日本对于重新界定‘中国’的疆域，重新书写中国的‘历史’的政治意图。尽管古代王朝以及现代中国，确实因为天朝大国的自大，遗留了‘朝贡体制’或‘册封体制’的想象，但是，近代以来中国的落后与衰败，不仅导致了日本对于满洲与朝鲜、俄人对于蒙古与回疆、英人对于西藏、法人对于安南的领土要求，也特别容易引发对于‘中国’的重新界定”（第266页）。那的确是一个国势危于累卵的时刻，而这样的情形与今日局势当然已大不相同。中国现在似乎正在努力摆脱百年以来落后与衰败的困境，但回顾近百年来的历史变迁，检讨近代历史和学术进程的轨迹，对于我们在历史变动中有比较清醒的头脑，对于坚持理性和真理的追求，都绝非徒然。

读过《宅兹中国》，我们对学术与一时代政治、历史和思想环境之关联，必然有深切认识。《宅兹中国》一书本身就与我们所处时代的政治、历史和思想环境密切相关，是站在中国学者立场，对国际学术环境中提出的一些重大问题作出反思和回应。书中最后一章回顾和检讨20世纪二、三十年代以来中国学术发展的情形，更把问题直接提到了中国当前的状况。葛兆光拈出1925年成立的清华学校研究院，即近年来被人谈论很多的所谓“清华国学院”，以及1928年成立的中央研究院历史语言研究所，即后来迁到台北的“中研院史语所”，这两者都是中国现代学术成功的典范，而成功的因缘际会，葛兆光认为“除了当时中国学术正处在从传统向现代转化的关键时期、外在相对平稳的社会环境恰好给了学术界一个契机，以及各自拥有一批兼通中西的学者外，从学术的角度看，有以下三方面原因：第一，他们始终站在国际学术前沿，不仅在研究领域上把握了国际学界的关注点，而且在方法和工具上始终与国际学界同步”（第273～274页）。第二，他们不是亦步亦趋简单跟随国外“汉学”，而是“逐渐建立中国的立场、问题和方法”（第274页）。第三，“那个时代恰恰在中国不断出现了新资料。像殷墟甲骨、敦煌文书、居延汉简和大内档案等所谓四大发现，都在那个时代的新思路和新眼光下被使用起来，并且给重新理解历史提供了坚实的基础”（第275页）。这最后一

点,葛兆光说是“地利”(第275页),那么20世纪二三十年代“相对平稳的社会环境”则理所当然应该是“天时”。以“地利”而言,近数十年来许多考古发现,无论马王堆、三星堆、秦兵马俑,还是郭店楚简,其重要也许并不亚于上世纪二三十年代的发现,可是今日中国学术显然没有与国际学界同步,更不说站在国际学术的前沿。这当中缘由,显然是在相当长的一段时间里,中国缺乏平稳宽松的社会环境,没有让学者有充分的自由去独立研究,而且自我封闭,失去与国际学界互动交流的机会。没有“天时”,“地利”就无法得到充分利用,更不会有“人和”。相比之下,当年“清华国学院”就几乎成为一段传奇式的历史,一种不可企及的辉煌。这一点在我们当前所处的环境中,是应该深刻反省的。如果我们意识到学术环境不能完全脱离更大的社会政治的环境,如何改善我们当前的学术、社会和政治环境,就值得我们深入探讨。

葛兆光在《宅兹中国》结尾的一段意味深长地说:“那么,现在的中国大陆的文史学界,是否能够在这个国际国内形势越来越复杂的背景下重新出发,对传统中国文史有新的研究,不仅成为新的‘国际学术潮流’的预流者,而且成为对中国文史有新诠释方式的研究基地呢?”(第304页)。他提出“从周边看中国”,打破传统文史研究只注视自我的局限,扩大研究视野与范围,从外部和他者的眼中看中国,认为这有可能是中国学术发展的“第三波”,“也许在某种程度上可以刺激学术史的变化”(第282页)。他论述了“从周边看中国”的几个特点,首先是不同于西北史地考古和文献的研究,也不同于中西文化的比较或对比。与此同时,和欧洲日本的关注满蒙回藏和中国周边不同,这是以中国为关注中心,是从中国立场出发的研究。在复旦大学文史研究院,葛兆光领头把“从周边看中国”变为研究实践,他和他的同事们在几年之内已经取得可观的成绩,引起国内和海外学界的重视。毫无疑问,这的确是很有发展潜力的学术研究新领域,在中国学术发展史上很有可能形成一波新潮,造成一定影响。是否如此,当然有待未来数年的持续努力。

葛兆光很自觉地意识到学术研究与民族立场的纠缠不清,而由此提出传统文史研究的意义究竟在哪里的问题。他回答说:“我觉得,除了给人以知识的飨宴,训练人们的智力之外,一个很重要的意义就是建立对国族(是文化意义上的国家,而不是政治意义上的政府)的认知,过去的传统在一个需要建立历史和型塑现在的国度,它提供记忆、凝聚共识、确立认同”(第291~292页)。我认为这是值得深入讨论的一个重要问题。我完全赞成葛兆光区别“文化意义上的国家”和“政治意义上的政府”,因为在文化意义上认同中国、爱中国,绝不等于认同某一政治体制和政府,而这一点似乎在不少人是理解混乱,没有分清楚的。目前在亚洲和整个世界,中国在经济上正在逐步强盛起来,在学术环境方面,比起三十多年前也有明显的改善,中国学者优秀的学术著作,也逐渐受到国际学界的重视。尤其在这种时候,区别学术文化和政治利益,更是非常重要。

葛兆光提出“建立对国族的认知”作为文史研究接近于终极的意义,也许不同人有不同看法。我的看法就略有不同。在历史上,当民族存亡成为现实问题时,民族意识,包括国族的认知,就必然会十分强烈。葛兆光讨论“中国”意识在宋代的凸显,就是很好的证明。在近代历史上,民族国家的概念更是十分明确。研究本国文化传统当然有助于国族的认知和认同,这可以说毋庸置疑,然而这是否应该是文史研究最重要的意义,就值得再探讨。我读《宅兹中国》感受很深的,的确有对于中国——包括“主体性”和“空间性”之中国——更为深刻的认知,作者针对西方理论观念的挑战、针对近代日本“亚洲主义”论述去中国化的企图,从中国学者

立场，以深厚的学术修养为基础，做出理性而有力的回应，更让我深为感佩。然而我并不觉得，对中国或国族的认知是读此书最重要的收获。对于读此书的大多数中国学者和读者，也许国族认知本来就不成问题。在我自己，无论是从后殖民主义"离散"和"位置性"概念出发来解构中国和中国性，还是从日本极端民族主义"国学"或"东洋学"出发来贬低和蔑视中国，都不仅使我认识到这种自我中心或国家主义理论的错误，而且也使我警惕同类型的错误。如后殖民主义"位置性"概念那样强调自己的生存环境，突出自己族群或社会团体的利益，对于更开阔的学术研究说来，终究还是弊多于利。尽管后现代主义理论解构了理性，但我仍然相信，学术研究或对事物的认识都要有超越的理性原则，可以而且必须超越自我、族群和国家（包括文化意义上的国家，更不用说政治意义上的政府）。后现代主义理论解构了理性，却又无法提出一个群体共识的基础，最后就只有身份认同的政治，剩下自我和小群体利益的认同，从而造成共识的消亡、社会的碎裂化、片断化。这正是当代西方社会一个十分深刻的危机，而在一定意义上，后现代主义理论可以说就是这一危机在理论上的表现。因此，我认为对历史和事物理性的认识，甚至超越国族范畴的认识，才是文史研究最终意义所在。所以，一方面我完全赞同文史研究有"提供记忆、凝聚共识、确立认同"的重要作用，另一方面我又认为能够真正做到这一点，而不被政治所绑架和利用，又必须强调学术的独立，强调学者的独立人格和批判思考。在国族的认知与学术的独立之间，后者更为根本，也更值得注重。其实这两者并不是非此即彼，互不相容。《宅兹中国》突显了中国学者的立场，但书中的论述能够令人信服，不仅是因为有明确的立场和情感，而且更是因为有充实的文献和史料，有严密的逻辑和清晰的思路，有问题意识和把握学术动向的敏感，有理性的分析和论述。此书无疑是当代中国学术一个相当成功的范例，不仅为我们提供知识，而且刺激我们去深入思考。我相信，《宅兹中国》在国内和国际的学界，都会引起反响，在重大学术问题的探讨上将会产生巨大的影响。

注释：

① Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983. 中译本见班纳迪克·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，台北：时报文化出版企业股份有限公司1999年版。

② Rey Chow, "Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem," in Rey Chow (ed), *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, Durham: Duke University Press, 2000, p. 6.

③ 同上，第9页。

④ Ien Ang, "Can One Say No to Chineseness?" 同上，第293页。

⑤ 同上，第295页；引周蕾的原话见 Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 24.

⑥ 同上，第296页。

⑦ 同上，第297页。

⑧ Allen Chun, "Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity," *boundary 2*, Vol. 23, No. 2 (Summer 1996), pp. 111-138. Fuck 在英语里相当于中文"肏"、"日"、"屌"这类不雅的字，一般不大可能出现在学术文章里，也很难想象在 *boundary 2* 上面会看见 Fuck 任何其他东西的标题。此刊物编者容许这样的标题出现，这本身就很耐人寻味。陈奕麟自己用中文翻译了这篇文章，发表在《台湾社会研究季刊》第33期（1999年3月），第103~131页，但题目却只是《解构中

国性:论族群意识作为文化作为认同之暧昧不明》,并没有把这篇文章英文标题那个引人注目的肮脏字眼翻译出来。但不知这是他本人在中文语境里改变了策略,还是台湾这份刊物编者做出的决定。

⑨陈奕麟:《解构中国性》,载《台湾社会研究季刊》第33期,第106页。

⑩同上,第107页。

⑪Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 42.

⑫陈奕麟:《解构中国性》,载《台湾社会研究季刊》第33期,第131页。

⑬与洪美恩恰恰相反,出生在英国利物浦的利大英(Gregory B. Lee)有中国血统,相貌却看不出来,但他不仅学习中文,而且坚持自己的中国性,满怀深情回忆他的中国祖父,重建利物浦华人社群的历史。见Gregory B. Lee, *Chinas Unlimited: Making the Imaginaries of China and Chineseness*, University of Hawaii Press, 2003,尤其该书第四章。

⑭Ien Ang, "Can One Say No to Chineseness?" in Rey Chow (ed), *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*, p. 283.

⑮黄俊杰:《论中国经典中"中国"概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》,载《台湾东亚文明研究学刊》第3卷第2期(2006年12月),第93页。

⑯葛兆光:《宅兹中国:重建有关"中国"的历史论述》,北京:中华书局2011年版,第28页。以下引用此书,只在文中标明页码,不另注。

⑰钱穆:《中国文化史导论》,上海三联书店1988年版,第35页。

⑱余英时:《国家观念与民族意识》,载余英时:《文化评论与中国情怀》,台北:允晨文化实业股份有限公司1993年版,第18页。

⑲黄俊杰:《论中国经典中"中国"概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》,载《台湾东亚文明研究学刊》第3卷第2期,第92页。

⑳同上,第95页。

㉑同上,第97页。

㉒Karen Laura Thornber, *Empire of Texts in Motion: Chinese, Korean, and Taiwanese Transculturations of Japanese Literature*, Cambridge: Mass.: Harvard University Asia Center, 2009, p. 40.

㉓同上书,第9~10页。

㉔朱维铮:《〈民报〉主编章太炎》,载朱维铮:《音调未定的传统》,沈阳:辽宁教育出版社1995年版,第298页。

㉕Klaus Antoni, "Karagokoro: Opposing the 'Chinese Spirit': On the Nativistic Roots of Japanese Fascism," in E. Bruce Reynolds (ed), *Japan in the Fascist Era*, New York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 51.

㉖王小林:《"国学"的迷思》,载《书城》2011年3月号,第24页。

㉗同上,第26页。

㉗同上,第25页。

㉙王小林:《日本近代国学宇宙观的形成及其影响》,载"中央研究院"史语所(编):《古今论衡》第12期(2005年3月),第45页。

㉚Antoni, "Karagokoro: Opposing the 'Chinese Spirit'," in Reynolds (ed), *Japan in the Fascist Era*, p. 55.

㉛同上,第50页。

张隆溪:香港城市大学中文、翻译及语言学系

责任编辑:于喜强